
Edith Stein
¿QUÉ ES FILOSOFÍA?
EE
ENCUENTRO
OPUSCULA PHILOSOPHICA

opuscula philosophica
6

Edith Stein

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino

Traducción de Alicia Valero Martín



Título original:
Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino

En: *Edith Steins Werke.* Editadas por Lucy Gelber y Michael Linssen O.C.D., Vol. XV: *Erkenntnis und Glaube,* Herder, Freiburg, 1993, pp. 19-48.

Segunda edición: marzo de 2008

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Ramírez de Arellano 17 - 10º - 28043 Madrid
Tel. 902 999 689
www.ediciones-encuentro.es

Este escrito, en el que se figura un diálogo entre Tomás de Aquino y Edmund Husserl, es la primera versión manuscrita del trabajo que la filósofa Edith Stein (1891-1942) preparó en 1929 con ocasión del homenaje a Husserl en su septuagésimo cumpleaños[1]*, y que en ese mismo año fue publicado, ligeramente modificado y eliminando su forma dialogada, en el* Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung[2]. *En él asistimos a la primera manifestación del acercamiento de la fenomenóloga a la filosofía de Tomás de Aquino, a quien comenzó a estudiar, interesada por las fuentes del pensamiento cristiano, tras su conversión al catolicismo en 1921.*

El encuentro de estos dos mundos filosóficos, la fenomenología y el pensamiento tomista, en la vida de la filósofa exigía una armonización. El diálogo entre ambos se enfrentaba, según Stein, a dos grandes dificultades. En primer lugar, las diferentes actitudes respecto de la relación entre razón y fe, motivo por el que la filosofía moderna descartaba la filosofía cristiana como interlocutor válido. En segundo lugar, y a consecuencia de lo anterior, la diversidad de lenguajes. La pérdida de una terminología común genera una incomprensión del pensamiento escolástico que proyecta en él la imagen de un entramado conceptual rígido, alejado del dinamismo del pensamiento vivo y no atenido a los problemas reales. Así lo expresó la propia Edith Stein en la Introducción a su obra principal Ser finito y ser eterno:

«La separación total de la filosofía moderna de la verdad revelada tuvo consecuencias aún de mayor peso. La filosofía moderna no veía ya en la verdad revelada una norma para verificar sus resultados. Tampoco aceptaba ya las tareas que le fijaba la teología, sino que quería resolver las dificultades por sus propios medios. Consideraba su deber limitarse a la luz natural *de la razón, y no rebasar el mundo de la experiencia natural. Quería ser una ciencia autónoma en toda la acepción del término. Esta*

tendencia la llevó en gran medida a ser una ciencia atea. Por eso, la filosofía se dividió en dos grupos que caminaban separadamente, hablaban lenguas diferentes y no se cuidaban ya de comprenderse mutuamente: a saber, la filosofía moderna *y la filosofía escolástica católica, que se consideraba a sí misma como la* philosophia perennis, *pero que ante los ojos de las personas que le eran extrañas no pasaba de ser la doctrina privada de las facultades católicas, de los seminarios y de los colegios religiosos. La* philosophia perennis *quedó como un sistema rígido de nociones que se transmiten de una generación a otra como propiedad inanimada»*[3].

La tematización de estas dificultades principales en orden al mutuo entendimiento, así como la crítica al idealismo egocentrista de la filosofía husserliana (vieja preocupación de la fenomenóloga, que halló en el tomismo la base para un primer desarrollo explícito y consistente de aquélla)[4]*, determinan los puntos en los que se distribuye el trabajo que nos ocupa. Por su brevedad, así como por ser la primera manifestación en la obra de la autora de esta exigencia de confrontación y diálogo entre fenomenología y tomismo, el texto se limita a presentar las líneas más básicas y generales de la posibilidad de este encuentro, si bien con un rigor impecable y gran profundidad.*

Los estudios que Edith Stein llevó a cabo de la escolástica darían lugar más tarde a la publicación de la traducción al alemán de la obra de santo Tomás Quaestiones disputatae de veritate (1931-1932)[5], *así como a la síntesis metafísica madura de su pensamiento en* Endliches und ewiges Sein *(Ser finito y ser eterno)*[6]*, fruto de los dos grandes intereses de la autora: la investigación por el sentido del ser y el afán de articular la verdad del pensamiento medieval con la del pensamiento vivo contemporáneo.*

Alicia Valero Martín

Personajes: Santo Tomás de Aquino (**T**)
Edmund Husserl (**H**)
Lugar: Estudio del *Geheimrat*[1] Husserl en Friburgo
Fecha: 8. IV. 1929, por la noche

H *(solo):* Bien sé que todos los que tan amablemente han venido a felicitarme lo han hecho con la mejor intención; y no me hubiera gustado que faltara ninguno de ellos. Pero después de un día tan ajetreado es difícil sosegarse y yo siempre le he dado mucha importancia a disfrutar de un momento de paz cada noche. Realmente, después de tanta charla, desearía tener un diálogo filosófico como es debido, para que todo se reordenara en mi cabeza.

(Llaman a la puerta). ¿Tan tarde? ¡Adelante!

(Un fraile vestido con capa negra sobre túnica blanca): Perdone que le moleste a estas horas, *Herr Geheimrat*, pero oí lo que estaba usted diciendo y he pensado que podía aventurarme a venir. Quería hablar hoy con usted, pero a solas, pues no me suelo presentar en público. Hasta ahora y desde por la mañana temprano no ha habido posibilidad de encontrarle sin compañía.

H *(muy amablemente pero un poco desconcertado):* Es usted bienvenido, reverendo padre. Hablando francamente: aunque he tenido más de un fraile entre mis alumnos, no recuerdo a ninguno con su misma vestimenta. Sea usted bueno y hágame el favor de refrescar mi mala memoria.

El padre *(sonriente):* nunca he sido alumno suyo. He seguido el surgimiento y desarrollo de su filosofía con gran interés, pero sólo desde la lejanía, y

alguno que otro de sus discípulos ha venido a mí para hablarme de usted. Soy Tomás de Aquino.

H: Desde luego que esta es la mayor sorpresa que me ha deparado el día de hoy. Siéntese, por favor. Le ruego que me disculpe si no acierto a tratarle como su dignidad merece. Le agradecería que me instruyese al respecto.

T: Sin ceremonias, por favor. Tráteme como a cualquiera de los que le visitan para hablar con usted de filosofía. De hecho, para eso he venido.

H: En ese caso, por favor, siéntese aquí mismo, en este viejo sofá de cuero. Lo tengo desde mi época de *Privatdozent*, es muy cómodo y me he propuesto no separarme nunca de él. Yo me sentaré aquí al lado, en mi viejo sillón. Y ahora podemos empezar nuestra conversación. ¿Qué cuestión desea usted tratar? Pero... hay algo que me preocupa. Antes tengo que hacerle una confesión un tanto bochornosa. Cuando aparecieron mis *Investigaciones Lógicas* (¿puedo dar por supuesto que las conoce?) mis adversarios procedentes del bando de los modernos me objetaron: «¡esto es una nueva escolástica!». A lo que yo repliqué: «no conozco la escolástica. Pero si esto aparece en sus escritos, ¡tanto mejor para la escolástica!» (Me resulta vergonzoso repetir esto ahora. Pero sonríe tan bondadosa y comprensivamente..., me parece que ante usted no tengo por qué ruborizarme.) Bueno, lo que quería decir es que hasta ahora me ha faltado tiempo para estudiar con detenimiento la escolástica. Recomiendo a mis discípulos el estudio de sus obras y me alegra que adquieran conocimientos sólidos. Pero la verdad es que yo nunca he encontrado el tiempo para ello.

T: Querido colega, no se inquiete. Sé muy bien y comprendo perfectamente que, dado su modo de trabajar, las cosas no podían haber sido distintas. Precisamente por eso he venido hoy aquí. En las próximas décadas tendrá usted tan poco tiempo para estudios histórico-filosóficos como en las pasadas. Está ya lo suficientemente ocupado en completar su propia obra. Por otro lado, no ignoro la gran importancia que atribuye a alcanzar claridad acerca de las relaciones entre su filosofía y la de otros grandes filósofos. Siempre dedicó muchos esfuerzos a los jóvenes de los que se esperaba descubriesen dichas relaciones en sus tesis doctorales y que, sin embargo, para su disgusto, no se dejaban inducir a ello, pues, apenas habían empezado a volar, ya sólo querían hacer investigaciones independientes y

sistemáticas, despreciando con soberbia todo lo demás. Así que, hoy en día, cuando mi filosofía, casi se podría decir, se ha puesto de moda; cuando después de siglos de desprecio y olvido «escolástica» o «Tomás de Aquino» son palabras que han de pronunciarse con respeto si se quiere ser tomado en serio filosóficamente; hoy en día, repito, le importará ciertamente más que nunca que su filosofía y la mía se destaquen y, así, se delimiten una frente a la otra con la mayor nitidez y pulcritud. ¿Podría haber camino más sencillo para ello que el que yo mismo le dijera unas palabras al respecto? Sólo sucintamente, siguiendo algunas líneas generales, hasta donde sea posible en una pequeña charla a una hora tan intempestiva.

H. Con la veneración de un discípulo me dispongo a escuchar las palabras del maestro. Me embarga la misma solemnidad de los viejos tiempos, cuando mi maestro Franz Brentano me hablaba.

1. Filosofía como ciencia estricta

T: Franz Brentano... Ahí precisamente tenemos un punto de contacto. Claro que sin mediaciones no parece nada fácil trazar un camino desde el pensamiento de usted hasta el mío. Así me lo han asegurado siempre sus discípulos. Existe aquí empero un enlace entre usted y yo. Usted mismo, recordando a Brentano, ha contado cómo en su día fue ganado para la filosofía a través del modo en que él trataba los problemas filosóficos. Su manera de pensar y de enseñar le mostró que la filosofía podía ser algo más que un bello discurso y que, rectamente ejercitada, era capaz de satisfacer las más altas exigencias de rigor científico que usted, como matemático, estaba acostumbrado a plantear. Pero, ¿de dónde procedía aquella precisión implacable en la conducción de su pensamiento que a usted tan novedosa le parecía en el campo de la filosofía y por la que usted optó? ¿De dónde aquella claridad cristalina en la delimitación de los conceptos? ¿Qué era esto sino una herencia de la escolástica? Pues por mucho que aquel hombre siguiera su propio camino, creció en nuestra escuela, nuestra manera de pensar informó su espíritu; el suyo, y también el de usted. Y esto sin perjuicio de su independencia.

Entenderá que al hablar de continuidad no estoy pensando en cualesquiera de los contenidos doctrinales transmitidos. Cuando comúnmente se habla de una *philosophia perennis*, se suele pensar en un sistema doctrinal cerrado; según creo, usted mismo se ha enfadado alguna vez al enfrentarse a esta idea. Pero «philosophia perennis» significa algo muy distinto: me estoy refiriendo al espíritu del verdadero filosofar que habita en cada verdadero filósofo, es decir, en todo aquel que, movido por una irresistible necesidad interior, rastrea el λόγος o la *ratio* (como yo lo solía traducir) del mundo. El que ha nacido filósofo (pues el verdadero filósofo *tiene* que haber nacido ya tal) trae consigo al mundo este espíritu como *potencia* (para decirlo con mis palabras). Esa potencia se actualiza si encuentra un filósofo maduro, un «*maestro*». Así nos tendemos la mano más allá de los límites que nos marcan el espacio y el tiempo. *Así* Platón y Aristóteles y san Agustín fueron mis maestros (por favor, fíjese bien en esto: no sólo Aristóteles, *también* Platón y Agustín) y yo no hubiera podido filosofar de otro modo que en constante diálogo con ellos.

Así, también usted tuvo sus maestros y expresamente ha señalado a algunos de ellos: recuerdo a Descartes, a Hume y, de nuevo, a Brentano. Otros han ejercido su influencia a través de vías ocultas, sin que usted tuviera clara conciencia de ello. A estos últimos pertenezco yo. Está claro, pues, que usted y yo estamos totalmente de acuerdo al menos en este punto: en practicar una *filosofía como ciencia estricta* (tal y como usted la ha llamado).

Casi da miedo emplear esta expresión, pues ha tenido la desgracia de ponerse de moda, siendo tergiversada tanto por sus defensores como por sus detractores. Usted y yo pensamos con ella la analogía con cualquier otra ciencia. Queremos decir sencillamente que la filosofía no es cosa del sentimiento o de la fantasía, ni pretenciosa ensoñación, sino asunto de la razón que investiga con rigo Ambos estamos convencidos de que un λόγος gobierna todo cuanto es, de que es posible para nuestro conocimiento descubrir paso a paso algo de ese λόγος y de que, siguiendo la máxima de la más estricta honradez intelectual, este conocimiento progresará cada vez más. Naturalmente, es posible que nuestras concepciones discrepen en cuanto a los límites que pueda tener este proceso de descubrimiento del λόγος.

2. Razón natural y sobrenatural, fe y saber

[**T**:] Ninguno de los dos ha dudado nunca del *poder de la ratio*. Usted se enorgullece de haber acosado desde el principio al escepticismo, detectándolo bajo cualquiera de sus disfraces modernos. Pero *ratio* no ha significado nunca para usted otra cosa que *razón natural*, mientras que para mí se produce aquí la separación entre razón natural y *sobrenatural*. Alza usted la mano en gesto de protesta pensando que le he interpretado mal. Esperaba esta reacción. Quiere decir que lo que entiende por razón está más allá de la oposición entre lo «natural» y lo «sobrenatural». Estas serían distinciones empíricas. Usted no habla de la razón del hombre, ni de la de un ser sobrenatural, sino de la *razón como tal*, de eso que, en general y sin perjuicio de cualquier distinción empírica, tendría que ser puesto en juego para hablar con sentido sobre la razón. Cierto que la crítica trascendental, en el sentido en que usted la entiende, no era lo mío. Yo me he ocupado siempre —«ingenuamente», como usted dice— con las realidades. Pero si me sitúo ahora en esta perspectiva —¿y por qué no iba a hacerlo?—, entonces afirmo: ciertamente es posible decir algunas cosas sobre la razón como tal —la *ratio* de la *ratio*— a las que no afectan las diferencias entre los distintos seres cognoscentes. Pero esto no es suficiente a la hora de trazar los límites de nuestro conocimiento. Estamos obligados a trabajar siempre con *nuestros* órganos de conocimiento. Nos resulta tan imposible liberarnos de ellos como saltar sobre nuestra propia sombra. Aunque nos fuera dado formarnos una idea acerca de la estructura de un espíritu superior, con ello no nos sería todavía accesible aquello a lo que él accede. Siempre he dado esto por sentado, sin que ello me intranquilizara.

Usted procede como si en principio no hubiese límites para nuestra razón. La tarea de la razón es para usted infinita; el conocimiento consiste en un proceso infinito que, sin embargo, se encamina sin titubear hacia su meta: la verdad total, que le prescribe su camino como una idea regulativa. Desde el punto de vista de su filosofía no entra en consideración ningún otro camino. Ése, según mi opinión, es el camino de la razón *natural*: su camino es, en efecto, infinito, y esto quiere decir que nunca llega a la meta, sino que sólo progresivamente puede aproximarse a ella. De ello resulta el carácter necesariamente fragmentario de la filosofía humana.

Ahora viene mi mayor reparo: no puedo admitir que este sea en general el *único* camino del conocimiento, que la verdad no sea más que una idea que tiene que realizarse en un proceso infinito; por tanto, nunca totalmente. La verdad total *existe*, hay un conocimiento que la comprende por completo, que no es un proceso infinito, sino una infinita plenitud que no está en movimiento; tal conocimiento es el conocimiento divino. Este conocimiento puede ser comunicado a los demás espíritus a partir de su plenitud, y en efecto lo es, a cada cual conforme a su capacidad de comprensión. Esa comunicación puede producirse por distintos caminos. El conocimiento natural es sólo *uno*, y sus límites —que se podrían especificar con más detalle— están trazados. Pero no todo lo que es inaccesible al conocimiento natural es totalmente inaccesible a nuestro espíritu, en virtud de su estructura originaria. Ocupado ahora en el peregrinaje de esta vida, nuestro espíritu llegará un día a la meta, a la patria celestial. Y una vez que llegue allí comprenderá todo lo que le es dado comprender (no todos los abismos de la verdad divina, que sólo Dios comprende por entero), y, en verdad, lo contemplará todo en una única intuición. Algo de lo que verá entonces le ha sido comunicado por medio de la Revelación, tanto como le es necesario para no errar el camino hasta la meta; él lo comprende en la fe, que en la peregrinación terrenal es un segundo camino, junto al conocimiento natural, para alcanzar el saber. Una vez llegados a la meta, tanto lo que ahora conocemos como lo que ahora creemos lo conoceremos de otro modo. El grado posible de nuestro saber durante nuestro peregrinar terreno está prefijado para nosotros, no podemos remover sus límites. Tan prefijado está lo que puede alcanzarse mediante el conocimiento como mediante la fe. Por lo general ocurre que sólo lo que se sustrae por principio a nuestro conocimiento es materia de fe. Pero también se han comunicado por medio de la Revelación algunas cosas que, por el camino del conocimiento, podrían haber sido alcanzadas sólo por unos pocos o sin la suficiente seguridad.

H: Nunca se me ha ocurrido impugnar el derecho de la fe. Ella es (con el concurso del resto de los actos religiosos que todavía pueden entrar en consideración, puesto que yo siempre he dejado abierta la posibilidad a una captación visionaria como fuente de la experiencia religiosa) la instancia competente en el dominio de la religión, como lo son los sentidos en el dominio de la experiencia externa. Pero con esta analogía se dice a la vez

implícitamente: ella es la instancia competente *para la religión, no para la filosofía*. La *teoría* de la fe, como la teoría de la experiencia sensible, no es asunto de esos actos especiales, sino del conocimiento racional, que puede interesarse por ellos y reflexionar sobre ellos, como sobre todos los demás actos posibles. Creo que nos entendemos terminológicamente: cuando hablo aquí de «conocimiento racional» no estoy pensando en ningún método especial, por ejemplo, el lógico-deductivo por oposición al intuitivo, sino en el conocimiento de la razón en general; según el modo en que usted se expresa debería añadir: conocimiento *natural* de la razón.

T: Nos entendemos. Yo tampoco he logrado evitar esa ambigüedad de la *ratio*.

H: Pero si no puedo por menos que insistir en que la filosofía de la religión tiene que ser considerada como asunto de la razón y no de la fe, tanto menos me cabe en la cabeza que la fe pretenda algo distinto en otras disciplinas filosóficas. Y lo que usted dice tiene el aspecto de ir a parar directamente a lo siguiente: a que la fe tenga una voz decisiva en las cuestiones esenciales de la teoría del conocimiento.

T: Señala usted el meollo de la cuestión. No se trata de una pregunta filosófica cualquiera, sino del trazado de los límites de la razón natural y con ello, a la vez, de los límites de una filosofía que parte de la razón meramente natural. Que debían ser trazados los límites de la razón antes de que ésta pudiese abordar su propio trabajo, ya lo dijo Kant también. Pero para él era evidente, como para toda la filosofía moderna, que era asunto de la razón natural «autónoma» misma el trazar sus propios límites. Y yo aquí bien podría poner sobre la mesa la pregunta de si la razón no debería tener fuera de sí misma un punto arquimédico para poder resolver el problema de su autolimitación y de cómo sería posible llegar a él. Mas no quiero meterme por este camino. De hecho, yo nunca he abordado ese problema en mis escritos, porque para mí, sin necesidad de semejante método crítico, *estaba* resuelto. El método que procede excluyendo la fe es enteramente comprensible, si por fe se entiende un sentimiento o, en general, algo «irracional». Si para mí hubiese significado eso, tampoco yo la habría dejado intervenir en las cuestiones filosóficas. Pues cosa de la *ratio* es la filosofía también para mí (en el amplio sentido de razón que comprende a la

natural y a la sobrenatural). Pero según lo que dije hace un momento, puede usted comprender que la fe no es para mí nada irracional, es decir, algo que no tuviera que ver con la verdad y la falsedad. Muy al contrario, es un camino hacia la verdad, más concretamente: en primer lugar un camino para alcanzar verdad*es* que de otro modo nos estarían vedadas, y en segundo lugar, el camino *más seguro* hacia la verdad, puesto que no hay certeza mayor que la de la fe. Aún más: no hay para los hombres *in statu viae* ningún conocimiento de certeza comparable a la propia de la fe, aunque esta sea una certeza no intelectual. De este modo, la fe gana un doble significado para la filosofía.

La filosofía quiere verdad del mayor alcance y de la mayor certeza posibles. Y si la fe alumbra verdades inalcanzables por otra vía, la filosofía no puede renunciar entonces a esas verdades de la fe sin sacrificar, siquiera por una vez, su pretensión universal de verdad; más aún, sin exponerse al peligro de que se deslice falsedad en el inventario de conocimientos que le quedan, porque, en la conexión orgánica de toda la verdad, cada parte componente puede caer bajo una luz falsa si el nexo con el todo queda cortado. De este modo resulta para la filosofía una *dependencia material de la fe*.

Además: si a la fe le es propia la más alta certeza que puede lograr el espíritu humano, y si la filosofía pretende ofrecer la más alta certeza alcanzable, la filosofía debe entonces hacer suya la certeza de la fe. Esto sucede cuando acoge en ella las verdades de la fe, y cuando además mide todas las demás verdades con estas otras como último criterio. De esta manera resulta para la filosofía también una *dependencia formal de la fe*.

Usted habrá notado que el nombre mismo de filosofía ha tenido, en estas explicaciones, un doble significado. Ella es afectada por la separación de la razón en natural y sobrenatural. Y en realidad se podría hablar de filosofía natural y sobrenatural, del mismo modo en que habitualmente separamos la teología en natural y sobrenatural. Hay un inventario de verdades accesibles a la razón natural, pero para trazar sus límites ya no se basta a sí misma, sino que aquí tiene que agregársele la razón sobrenatural (habría que ver con más detenimiento de qué manera se engarzan). Es también tarea suya revisar las verdades particulares obtenidas por la razón natural. Aparte de este trabajo metódico de la razón sobrenatural, que tiene en lo esencial el

significado de preservar del error a la razón natural, aquélla debe complementar materialmente las verdades de ésta: una comprensión racional del mundo, es decir, una metafísica —y, en última instancia, a ésta apunta la intención de toda filosofía, oculta o abiertamente— sólo puede conquistarse por medio de la razón natural y sobrenatural juntas. (Que se haya perdido la comprensión para este hecho explica el carácter abstruso de la filosofía moderna y, con toda lógica, la aversión a la metafísica de tantos pensadores modernos). En cambio, el análisis filosófico de las verdades de fe es tarea ahora, de nuevo, de la razón natural (claro que, otra vez, bajo la guía metódica de la sobrenatural). No es necesario pensar esta guía como un medir y comparar constante y explícito. La razón natural, esclarecida por la fe, anda normalmente por caminos propios, en armonía con la verdad sobrenatural, y sólo en casos de duda se hace preciso un examen actual.

Por lo demás, tengo que decirle que apenas encontrará en mis escritos algo de lo que acabo de referir acerca de la relación entre fe y razón. Todo esto era para mí un punto de partida evidente. Hablo ahora desde una reflexión ulterior sobre mi procedimiento efectivo, reflexión necesaria para entenderme con los modernos.

H: Familiarizarme con estos razonamientos exigiría de mí un reajuste tan completo que preferiría no decir absolutamente nada en estos momentos. Solamente querría hacer una pregunta: si la fe es el criterio último para el resto de la verdad, ¿cuál es el criterio para ella misma? ¿Qué me garantiza la legitimidad de la certeza de la fe?

T: Es evidente que tenía que hacerme esta pregunta. Lo mejor que le podría decir es esto: la fe se garantiza a sí misma. También podría decir: Dios, que nos da la Revelación, nos garantiza su verdad. Pero esto es sólo la otra cara de lo mismo. Pues si se quisieran tomar como cosas separadas, se llegaría a un *circulus vitiosus*, porque nosotros llegamos a la certeza de Dios en la fe. El recurso a las pruebas de la existencia de Dios tampoco ayudaría, pues, dado que tales pruebas se valen del conocimiento natural, sólo se puede alcanzar con ellas la certeza propia del conocimiento natural y no la específica certeza de la fe. Sólo podemos apelar a que las verdades de la fe tienen para el creyente tal certeza, que toda otra certeza es por ello relativizada, y a que él no puede por menos que abandonar todo presunto

conocimiento que contradiga a la fe. La específica certeza de la fe es un regalo de la gracia. El entendimiento y la voluntad tienen que extraer las consecuencias teóricas y prácticas de ella. La construcción de una filosofía inspirada en la fe forma parte de las consecuencias teóricas.

3. Filosofía crítica y filosofía dogmática

[**T**:] No le extrañará que la orientación básica del filósofo que procede a partir de semejante punto de vista, tenga que ser completamente diferente de la del filósofo moderno que, descartando la fe, pretende bastarse a sí mismo con la razón natural. Nosotros *tenemos* desde el principio la certeza absoluta que se necesita para erigir un edificio sólido; ustedes tienen que buscar primero un punto de partida semejante; siendo así se comprende perfectamente que la crítica del conocimiento debiera llegar a ser, en la filosofía moderna, la disciplina fundamental y que a ella se orientaran los principales esfuerzos de los grandes filósofos. Esto mismo le ha sucedido a usted. Partiendo de problemas particulares se vio obligado a retroceder paso a paso y a esforzarse en asegurar un método absolutamente fiable. Procuró eliminar todo lo que pudiera ser fuente de equivocación: los errores de deficientes métodos de inferencia, mediante la renuncia a cualquier resultado del pensar mediato y el propósito de hacer uso sólo de los hechos inmediatamente evidentes; las ilusiones de los sentidos, mediante la suspensión de la experiencia natural y el desarrollo de un método para la pura investigación de esencias; llevando más allá la duda metódica de Descartes, liberando de sus ingredientes acríticos la crítica de la razón de Kant, vino usted a parar en lo siguiente: la delimitación de la esfera de la conciencia trascendentalmente purificada como campo de investigación de su *«prima philosophia»* (en el sentido que usted le da). Con todo, no pudo usted tampoco *descansar* aquí; descubrió trascendencias incluso en esa esfera y, hasta hoy, se esfuerza usted en delimitar, en el interior de ese campo, un ámbito de auténtica inmanencia, esto es, un conocimiento que sea absolutamente uno con su objeto y que, por ello, esté al abrigo de cualquier duda. Le resultará ya perfectamente claro que para mí ese objetivo es inalcanzable. El ideal del conocimiento, tal como acabo de caracterizarlo, está realizado en el conocimiento de Dios: para él son uno ser y conocer, pero para nosotros están separados.

No tiene usted que pensar por ello que yo tome su método crítico por algo fútil. De ningún modo. En él se disciernen y ordenan los medios del conocimiento y, aplicado con rigor radical, tal y como usted mismo ha hecho, posibilita en virtud de ello una limpieza metódica como tal vez no se

ha conocido nunca antes. También en mi filosofía hay sitio para una teoría del conocimiento, en el sentido de una clasificación y ordenación semejante de los medios del conocimiento. Pero para mí esto era *cura posteriora*, y así tiene que ser. En la apacible certeza de que a nuestra disposición hay una serie de medios cognoscitivos legítimos, me fue lícito hacer uso de todos ellos sin vacilar, para enriquecerme con el tesoro de conocimientos filosóficos más grande posible. Para mí se trataba del *qué*, no del *cómo*. Usted denomina a esto «método dogmático». Cualquier camino era para mí bienvenido, con tal de que condujera a la verdad. Pude dejar al criterio de una ordenación realista de los problemas el lugar adecuado de las cuestiones del conocimiento y tuve que hacer lo que para mi época era necesario. Me fue transmitida una plétora de productos del saber hasta entonces desconocidos. Los ánimos estaban excitados con la pregunta: *¿podemos* hacer nuestro algo de todo esto?, *¿qué* debemos hacer nuestro? Sólo había un camino para servir a la causa de la verdad y de la paz interior: reunir el inventario completo de conocimientos de nuestra época y examinarlo. No podía perder el tiempo con un trabajo preliminar que, desde mi punto de vista y para mi época, era prescindible; de lo contrario, no hubiera podido llevar a cabo mi tarea. Reuní las enseñanzas de la Iglesia, de la Sagrada Escritura y de los Padres, pero también lo que enseñaban la filosofía antigua y la nueva. Ordené, comparé, examiné. También para este examen utilicé todos los medios adecuados disponibles: los principios lógico-formales, el examen de realidades, la medición con la verdad de la fe. Desde una inspección superficial de mis escritos puede parecer que el recurso a la autoridad fuese también un criterio importante. Pero esto es sólo aparente. Cierto que siempre fue importante para mí si Aristóteles, *el* filósofo (como yo lo llamaba, por antonomasia), o Agustín, abogaban por algo determinado. Estaba firmemente convencido de que en sus afirmaciones se ocultaba un núcleo de verdad. Y, de este modo, me parecía incluso un significativo *argumentum ad hominem* ante los demás el que yo no rechazara citarles como testigos. Pero nunca acepté por mera autoridad humana lo que en general era accesible a mi propio entendimiento.

En medio de este trabajo de reunión, examen y ordenación creció lo que llaman mi sistema. Organicé el inventario del saber de mi época según mi criterio. Pero no escribí «sistema de filosofía» alguno, y el sistema que está detrás de mis obras no ha sido escrito hasta hoy. No obstante, quien las

estudie, encontrará en ellas una respuesta clara y precisa a más cuestiones de las que él mismo sería quizás capaz de plantear. Y más aún: el *organon* que guiaba mi trabajo y me hacía posible concluir un sinnúmero de cuestiones con un firme y equilibrado: *respondeo dicendum*, pasa al discípulo y le capacita para responder como yo lo habría hecho preguntas que yo no me planteé y que, tal vez, no podían de ningún modo plantearse en mi época. Esta puede ser la explicación de que hoy se recurra de nuevo a mi obra. Es esta una época que ya no se conforma con consideraciones metodológicas. Al hombre actual le falta un fundamento y lo busca. Necesita una verdad tangible, de contenidos, que se acredite en la vida, quiere una «filosofía de la vida». Y eso es lo que encuentran en mí. Lo que hoy se conoce bajo aquel nombre está, desde luego, enormemente alejado de mi filosofía. Inútilmente se buscará el ímpetu ditirámbico en mí. Aquí no hay nada más que verdad sobria y conceptual-abstracta. Superficialmente considerada, mi filosofía tiene el aspecto de estar repleta de «sutilezas» puramente teóricas, que no sirven absolutamente para nada. Incluso al estudiarla con seriedad no se percibe fácilmente que se haya ganado algo práctico. Pero si se convive más tiempo conmigo, en mi universo espiritual, se encontrará, cada vez más frecuentemente, que se da con la decisión correcta, de un modo fácil y seguro, ante difíciles problemas teóricos o situaciones prácticas que antes se habían afrontado sin recursos. Y cuando uno entonces reflexiona, sorprendido, sobre cómo ha sido esto posible, descubre que Tomás, con alguna de sus «sutilezas», ha establecido el fundamento para ello. Claro que yo mismo no preví, al tratar esta o aquella cuestión, para qué podría «ser útil» algún día, ni me preocupé de ello. Únicamente seguí en todo momento la ley de la verdad, y la verdad da frutos por sí misma.

4. Filosofía teocéntrica y filosofía egocéntrica

[**T**:] De la distinta determinación del objetivo y la distinta concepción de los fundamentos de la certeza tenía que derivarse una distinta orientación de la filosofía en su conjunto. Ambos partimos de que pertenece a la idea de la verdad su existencia objetiva, independientemente del que en cada caso la investiga y conoce. Pero nuestros caminos se bifurcan al preguntar por la *primera* verdad y con ello por la filosofía primera. La primera verdad, el principio y criterio de toda verdad, es Dios mismo —este es, si es que quiere denominarlo así, mi primer axioma filosófico. Toda verdad de la que podamos apoderarnos parte de él. Y de aquí se deriva la tarea de la filosofía: debe tener a Dios como objeto. Tiene que exponer la idea de Dios y el significado de su ser, y también la relación en que todo el resto de lo que es, según su esencia y su existencia, está con Dios, y en que el conocimiento del resto de seres cognoscentes está con el conocimiento divino. Para responder a todas estas preguntas tenemos que recurrir a *todo* lo que podamos saber sobre ellas, no sólo a lo que se concluye del conocimiento natural, sino también a lo que se deduce de la Revelación. En relación con el conocimiento creado se tienen todavía que discutir las vías por las que seres de nuestra estructura psíquica pueden llegar al conocimiento de Dios, al conocimiento de sí mismos y al conocimiento de otras criaturas.

De este modo, la teoría del conocimiento, que ustedes sitúan al comienzo para «justificar» todo lo demás, depende, como parte suya, de una teoría general del ser. Así, todas las cuestiones se reducen en el fondo a la cuestión del ser, y todas las disciplinas filosóficas se convierten en partes de una gran ontología o metafísica. Pues Dios comunica a cada ente lo que ese ente es, su género de ser, esencia y existencia; le comunica la verdad y perfección alcanzables para él, según su esencia y existencia, pero también según la dimensión y el género de su conocimiento y aspiraciones. (De esta manera la lógica, la teoría del conocimiento y la ética, según su contenido material, están comprendidas en la ontología, si bien se las puede reconstruir como disciplinas particulares, normativamente usadas). También puede ver usted cuál es el lugar en este *organon* de su «fenomenología trascendental», su creación más propia. Ella *es* esta ontología general con

un cambio de signo radical (para decirlo en su modo de expresarse), porque responde a una posición diferente. Para usted la cuestión es cómo se constituye el mundo para una conciencia que se pueda investigar inmanentemente: el mundo interno y externo, el natural y el espiritual, el mundo de los bienes y el que es ajeno a los valores, y, por fin y en último lugar, también el regido por el sentido religioso, el mundo de Dios.

Usted ha pulido, en un trabajo incansable, el método que hiciera posible investigar estos problemas «constitutivos», que hiciera posible mostrar cómo la actividad espiritual del sujeto, trabajando sobre un puro material sensible, construye su «mundo» en múltiples actos y sistemas de actos. La ontología que adjudica a cada ente espiritual su actividad específica tiene, por supuesto, sitio para estas investigaciones constitutivas. Pero no puedo admitir su carácter «fundamental». Su camino le ha conducido a poner al sujeto como origen y centro de la investigación filosófica. Todo lo demás está referido a él. El mundo que se constituye en los actos del sujeto es siempre un mundo para el sujeto. Usted no puede —como precisamente el círculo de sus discípulos le objetó una y otra vez— recuperar desde la esfera de la inmanencia *aquella* objetividad de la que, después de todo, había partido y que se trataba de asegurar. El intelecto que busca la verdad nunca descansará en el cambio de sentido que fue el resultado de la investigación trascendental, y que equiparó la existencia con el acreditarse ante una conciencia. Y este cambio de sentido está en contradicción con la fe —ante todo por lo siguiente: porque relativiza a Dios mismo. Así que esta es la oposición más radical entre su fenomenología trascendental y mi filosofía: aquí orientación *teocéntrica*, allí *egocéntrica*.

H: Prefiero no iniciar una discusión sobre este punto. Contra mi «idealismo», tan traído y llevado, se han dirigido muchos ataques desde la aparición de mi libro *Ideas*, en el que se articuló por primera vez. Con harta frecuencia lo he debatido con discípulos destacados y tengo que reconocerle que los razonamientos que para mí eran decisivos mostraron en aquellas conversaciones, las más de las veces, su ineficacia para convencer al contrario. Incluso cuando alguno se daba un momento por vencido, solía regresar tarde o temprano con sus viejas objeciones, o bien con otras nuevas. Por eso, en los últimos años, me he esforzado cada vez más en agudizar y profundizar los análisis que me condujeron a ese resultado, y

todavía hoy busco una exposición irrefutable que muestre el orden de las ideas con la misma claridad con la que yo creo verlo. Ve usted que no me doy por vencido. Sin embargo, hoy no soy docente, sino oyente. Así que ahora le pediría que me informara todavía sobre otro punto.

5. Ontología y metafísica, método empírico y método eidético

[**H**:] Usted ha hablado de ontología *o* metafísica. Yo estoy acostumbrado a hacer aquí una distinción terminológica. Quisiera establecer como ciencias esenciales, que no hacen ningún uso de constataciones empíricas, eso que he llamado ontologías formales y materiales, es decir: aquellas disciplinas que debe suponer todo método científico-positivo —la lógica pura, la matemática pura, la ciencia pura de la naturaleza, etc.—. La metafísica en sentido tradicional, por el contrario, me parece ser esencialmente una ciencia de *este* mundo. ¿Qué papel juega en su filosofía esta distinción entre *esencia* y *hecho*, lo *eidético* y lo *empírico*?

T: Yo no he llevado a cabo metódicamente esa distinción con la nitidez de principio con la que usted lo ha hecho. Como ha dicho correctamente, y como yo hace un momento puse ya de relieve, se trata de alcanzar una imagen lo más completa posible de *este* mundo (aludiendo con *este* mundo, en el sentido de usted, al mundo fácticamente existente por oposición a cualquiera de los mundos posibles, y no al terrenal por oposición al celestial). Incluso cuando el filósofo de la Edad Media trabajaba como teórico puro, tal como yo lo hice, nunca fue la filosofía para él asunto puramente teórico, sino que se buscaba la comprensión del mundo para basar en ella un comportamiento práctico correcto en él. Este no era el único motivo, ni el más elevado, del filosofar (sé, por lo demás, que tampoco le es ajeno a usted este motivo) —pues *se* reconocía sin fisuras el derecho de la teoría pura: en el conocimiento de la verdad el intelecto realiza el sentido de su existencia y alcanza la mayor semejanza con Dios y bienaventuranza posibles—, pero sí, desde luego, un motivo importante.

De cara a este fin práctico, pero asimismo de cara al objetivo teórico de alcanzar un conocimiento del mundo lo más completo posible, era necesario utilizar conocimientos tanto empíricos como eidéticos. Lo que aporta la fe a la imagen del mundo es, desde luego, en su mayor parte, un saber de hechos, si bien de valencia diferente a la del que procede de la experiencia sensible. Con todo, la distinción de la que hablamos era para mí completamente usual. Yo hablaba de lo que «de por sí» corresponde a las cosas según su «esencia» —esencialmente, como dice usted— y de lo que

les corresponde «accidentalmente», en virtud de la constelación en la que han ido a caer en el transcurso efectivo de los acontecimientos. Yo hacía recaer en las verdades esenciales el mayor peso. Lo que corresponde a las cosas según su esencia es, por así decirlo, el esqueleto fundamental del mundo. Y lo que les ocurre accidentalmente está prefijado como posibilidad en su esencia. En este sentido, también usted ha implicado a lo fáctico en sus reflexiones sobre las esencias. Así, existe una continua orientación común a sus investigaciones y a las mías —le asombraría lo lejos que a menudo llega la coincidencia de método en los análisis particulares—, y eso lo detectaron perfectamente sus adversarios, cuando percibieron y caracterizaron su método como una restauración de la escolástica.

Por otra parte, sigue siendo cierto que de lo que se trataba para mí era de poner de manifiesto la esencia de *este* mundo y de todas las cosas de este mundo; y que, por tanto, se conserva la posición de existencia, como usted suele decir. No se trataba de jugar con las posibilidades disponibles. Cuando hablo del conocimiento de los ángeles, del conocimiento del primer hombre, del conocimiento del alma después de la muerte, etc., estas expresiones no se refieren sólo a tipos posibles de conocimiento que pudiéramos colocar junto a lo que ya sabemos por experiencia acerca del conocimiento humano efectivo, obteniendo así todo el campo de variación del conocimiento como tal —en el círculo de sus discípulos se ha concedido a las investigaciones escolásticas esta significación, y dado que en él se ocupaban con predilección de semejantes posibilidades, se abrió a partir de aquí un camino de acceso a nuestro universo de pensamiento, mientras que las otras corrientes de la filosofía moderna no sabían en absoluto qué hacer con él—, sino que dicen algo acerca de lo real.

Estas expresiones *tienen* ese doble sentido, y sería perfectamente posible seguir los pasos de cada uno de ellos por separado, compendiar y desarrollar independientemente lo que mis obras encierran de «ontología» y de «metafísica». Por otra parte, tendría que recopilarse lo que ya hay en sus obras y en las de sus discípulos con vistas a la satisfacción de la exigencia que usted plantea de desarrollar una ontología formal y una serie de ontologías materiales. Entonces se pondría de manifiesto hasta qué punto existe una concordancia. Mientras únicamente se hable de forma genérica de la «esencia» frente al hecho y de lo «en sí» frente a lo accidental, no es

posible una verdadera contraposición, ya que esas expresiones generales apenas son otra cosa que breves indicaciones de una plétora de los más difíciles problemas ontológicos.

6. El problema de la «intuición». Método fenomenológico y método escolástico

[**T**:] Llegados a este punto nos encontramos con la cuestión que, desde fuera, se hubiera esperado fuera la primera en un diálogo entre nosotros, el problema de la tan traída y llevada *intuición* (Intuition) o *visión de esencias* (Wesensschau). Esta ha sido muy posiblemente la mayor piedra de escándalo de su filosofía para kantianos, así como para neoescolásticos. Es muy comprensible que desde una mirada superficial del asunto se tenga la sensación de que el método fenomenológico y el escolástico son esencialmente diferentes: aquí tratamiento lógico de los problemas y valoración de la experiencia sensible (cuando nos limitamos al ámbito del conocimiento natural), allí una supuestamente inmediata «contemplación» de verdades eternas, al modo que, según la concepción escolástica, está reservada a los espíritus puros. Tengo que decir sin embargo que se nos ha tomado a la ligera, a usted y a mí, creyendo que con esto el asunto quedaba zanjado. Por de pronto se encontraron con las expresiones «intuición» y «contemplación». Efectivamente, son estas expresiones históricamente cargadas, y era totalmente natural que alguien versado en la literatura mística se representara con ellas algo así como una visión intelectual, una anticipación de la *visio beatifica*; tales visiones son un don de la gracia para almas escogidas; por regla general, para aquellas que a través de un alto grado de santidad y una vida rigurosamente ascética están preparadas para ello, y sin que, por otra parte, ni la más elevada santidad ni el más riguroso ascetismo puedan originar derecho alguno a tal gracia, u ocasionarla: es un regalo, totalmente gratuito, de la *liberalitas Dei*. Y así parecía como si filósofos profanos, sin certificado de calidad personal, pretendieran poder disponer a su capricho de tales iluminaciones en sus mesas de trabajo.

Esta idea no podía por menos que provocar extrañeza y rechazo. Por otro lado, en el círculo de los filósofos modernos, no creyentes, para quienes aquellas experiencias místicas no eran más que estados psíquicos enfermizos sin alcance cognoscitivo alguno, la intuición fenomenológica, así entendida, sólo podía despertar una sonrisa burlona. Pero los que así tomaron el término no supieron sacar partido de la interpretación viva que latía en sus avances metodológico-prácticos. Quien, sin embargo, leía sus

escritos atendiendo a la cosa y no sólo a las palabras, más aún, quien podía seguir su camino como en un diálogo, a este tenía que hacérsele claro que usted no se sentaba en su escritorio esperando iluminaciones místicas, sino que su intelecto alcanzaba trabajosamente sus «visiones intelectuales» (Einsichten).

El método fenomenológico es un agudísimo procedimiento de análisis para penetrar hasta lo más profundo en un material dado. Por de pronto se podrían destacar, a grandes rasgos, tres puntos en los que, tras una aparente divergencia entre su método y el mío, se descubre un perfecto acuerdo:

1. Todo conocimiento comienza por los sentidos. Este es el principio que he establecido para el conocimiento humano, y es, muy posiblemente, una de las frases más citadas de toda la filosofía escolástica. Parecería que usted se opone a ella al acentuar que la intuición de esencias no necesita fundamentación en la experiencia. Pero esa declaración no significa, ciertamente, que el fenomenólogo pudiera arreglárselas sin material empírico alguno. Usted sólo quiere decir que el filósofo, cuando filosofa, por ejemplo, sobre la naturaleza de la cosa material, no requiere para su análisis ninguna experiencia actual de una cosa material, que allí donde se sirve de una percepción actual o del recuerdo de una cosa efectivamente percibida, no hace uso de la posición de realidad que reside en la percepción o en el recuerdo, que a él no le interesa *esta* cosa de hecho existente, sino que sólo tiene que estar presente, como material de partida, cualquier intuición clara de una cosa material; de este modo, la clara intuición de algo imaginado puede en ocasiones ser más útil que una confusa percepción actual. Pero sea cual fuere el tipo de intuición del que nos sirvamos, todas encierran en sí material sensible, de manera que toda proposición está a buen recaudo. Por otro lado, nada estaba más lejos de mi intención que hacer uso de un determinado tipo de intuición sensible, por ejemplo, la percepción externa actual, como base para todo tipo de conocimiento.

2. Todo conocimiento intelectual es adquirido mediante la elaboración intelectual del material sensible. Su método tampoco se opone a esta frase, formulada de un modo tan amplio. ¿Existe quizás una oposición respecto al modo de elaboración? Usted afirma que el conocimiento filosófico no se

adquiere a través de la inducción. Siguiendo con el ejemplo: cuando se trata de esclarecer la esencia de la cosa material, la tarea del filósofo no es la de examinar y comparar una serie de objetos materiales y señalar sus propiedades comunes. A la esencia no se llega a través de una comparación y abstracción tales. No se requiere, por otra parte, una pluralidad de cosas; puede ser suficiente una única intuición ejemplar para llevar a cabo, a partir de ella, una «abstracción» de muy distinta clase, que es el verdadero camino a la esencia. Esta abstracción consiste en un «dejar de ver» lo que pertenece a la cosa sólo «accidentalmente», es decir, lo que también podría ser distinto sin que la cosa dejara de ser una cosa material, y, positivamente, consiste en una orientación de la mirada hacia lo que corresponde a la cosa material como tal, hacia lo que pertenece a la *ratio* (como me gusta decir) de la cosa material, o a su idea. Nunca se me pasó por la cabeza negar la posibilidad de un método semejante; yo mismo lo he puesto en práctica allí donde se trataba de descubrir *«rationes»* (en el sentido preciso que le he dado). Esta es —de acuerdo con mi uso de los términos— tarea del *intellectus dividens et componens; dividere* es analizar, y en la separación abstractiva de los momentos esenciales y accidentales consiste semejante análisis. No se pueden tomar mis términos en un sentido demasiado estrecho. Constituiría una simplificación inadmisible de mi proceder metódico pretender restringir el *dividere et comparare* a la inferencia deductiva e inductiva en el sentido de la ciencia natural y de las formas tradicionales del silogismo.

Por otro lado, mediante la acentuación del carácter *intuitivo* del conocimiento esencial, no queda absolutamente descartado *todo* producto del pensar. No se alude a un simple «mirar»; con «intuitivo» sólo se señala la oposición con los procesos de inferencia lógica: no se trata de derivar unas proposiciones de otras, sino de penetrar en los objetos y en las relaciones entre objetos, lo que puede convertirse en substrato de proposiciones. Lo que he calificado como tarea propia del intelecto: *intus legere* = leer en el interior de las cosas, será con seguridad para usted una expresión ajustada a lo que entiende por intuición. Podríamos por tanto estar de acuerdo en que la *intuición* de esencias no se opone al *pensar*, si concebimos «pensar» con la debida amplitud, y en que es un producto del *entendimiento* (intellectus); de nuevo, si se toma *(intellectus)* en su sentido

propio y sin hacer caso de la caricatura que el racionalismo o sus adversarios han hecho del entendimiento.

Así que creo que también podemos llegar a un acuerdo acerca del carácter activo o pasivo de la intuición. Cuando veo actividad del *intellectus agens*, verdadera *acción* del entendimiento, en el método que busca progresar desde el material de partida hasta la esencia, tiene entonces el *«intus legere»*, la *visión* intelectual a la que todo movimiento del entendimiento tiende en última instancia, el carácter del receptor. Usted ha subrayado especialmente este momento pasivo, porque así señala el contraste entre su manera de investigar, que se deja guiar por la *ratio* objetiva, y todas las corrientes modernas, para las cuales pensar es un «construir» y el conocimiento una «creación» del entendimiento que investiga. En el rechazo de toda arbitrariedad subjetiva volvemos a estar juntos, así como en la convicción de que aquella *visión intelectual*, que es un recibir pasivo, es un verdadero producto del entendimiento, y toda acción sólo una preparación a él.

[El manuscrito sigue aquí con un pasaje tachado:

La cuestión es, sencillamente, cuál es el *alcance* posible de dicha visión intelectual para el intelecto humano *in statu viae*. Para los espíritus superiores, es decir, para Dios, los ángeles y los hombres que ya han alcanzado la meta de la vida eterna, la única forma de la actualidad de su entendimiento. No existe para ellos un avanzar progresivo, sino inmediata visión intelectual sin posibilidad de engaño. Para el entendimiento humano, sin embargo, la visión intelectual significa el *límite ideal* de sus capacidades. Con «ideal» no quiero decir que ese límite sea sencillamente inalcanzable *in statu viae*. Es límite en sentido estricto: el espíritu humano *toca* aquí la esfera de los espíritus superiores. Yo solía hablar en mis escritos de un *«intellectus principiorum»:* para]

[La continuación falta y aparece la siguiente página:]

Con esta primera determinación del sentido de intuición acerca del que podríamos ponernos de acuerdo, no está todavía resuelto si yo podría admitir lo que usted entiende en general por intuición, y que sea un forma de conocimiento accesible al intelecto humano *in statu viae*. Para arrojar luz

sobre ello consideremos el problema de la *inmediatez* del conocimiento. Se puede hablar de «inmediatez» en muchos sentidos. Puede querer señalarse con ella que el conocimiento es alcanzable sin más ni más, que no exige trabajo previo, que no es necesario acercarse paso a paso a él. Yo atribuía esta clase de inmediatez al *intellectus principiorum*, al conocimiento de las verdades fundamentales, que consideraba una dotación natural del espíritu humano. Éstas no se derivan de ninguna otra cosa, sino que son aquello de lo que todo lo demás se deriva y con respecto a lo cual toda verdad derivada tiene que medirse: al llamarlas «innatas» no quería decir, por supuesto, que el hombre tuviera un conocimiento actual de ellas desde el comienzo de su existencia; el hombre está, sin embargo, en posesión de este conocimiento —por hábito, como yo llamo a esta clase de disponibilidad—, y tan pronto como el entendimiento entra en acción, ejerce sus actos en virtud de la certeza de estas verdades, existiendo a cada momento la posibilidad de dirigir la mirada hacia ellas y conocerlas actualmente.

Por oposición a este conocimiento inmediato existe el conocimiento mediato de verdades derivadas, que, por supuesto, son también comprendidas, y no ciegamente poseídas, cuando, en el ejercicio vivo de las relaciones de inferencia, las derivamos de premisas evidentes. El privilegio del conocimiento inmediato consiste en que no se puede perder y en estar libre de error, pues en la derivación pueden aparecer equivocaciones y, con ellas, el error. La inmediatez de los principios no indica que sean temporalmente hablando lo primero, lo que es conocido en acto. Si pretendiéramos decir esto, entraríamos en conflicto con nuestro principio acerca del comienzo del conocimiento con los sentidos. Lo primero que se conoce son las cosas dadas a los sentidos. Pero, aunque temporalmente el conocimiento de los principios presuponga la experiencia sensible, de ninguna manera recibe aquél su derecho de la experiencia sensible. Los principios son, *en el orden de lo real*, la primera verdad. Es decir: de entre aquello que, de forma natural, es accesible al conocimiento humano, ellos son lo primero. En términos absolutos, Dios es la Primera Verdad. Los principios y la «luz» del entendimiento, es decir, la facultad de conocer que nos ha sido dada para avanzar a partir de los principios, son aquello que la Primera Verdad nos ha dado de sí misma, la «Imagen» de la Verdad Eterna que llevamos en nosotros mismos.

Parece que usted acepte conocimiento inmediato, que yo otorgo a los principios, para lo que llama verdades esenciales. Pues exige que estas verdades sean conocidas directamente y no derivadas de otras; y las considera no invalida-bles, en todo caso no invalidables por la experiencia, llamándolas entonces *a priori*. Así que habría que examinar si lo que por su parte es llamado verdad esencial tiene realmente el carácter de los principios.

H: Tradicionalmente sólo se ha entendido por «principios» los principios lógico-formales. Pero esto es tomar el término en sentido un poco estrecho. A la derivación de verdades pertenecen no sólo principios *según* los cuales, sino también *a partir de* los cuales se tienen que obtener otras verdades. Así, en el campo del conocimiento práctico, he concebido el conocimiento general del bien como conocimiento «por principios», es decir, como un conocimiento que nos es originariamente propio, libre de errores e irrefutable.

Donde más clara es esta diferencia es en el campo de la matemática, donde, junto a los principios deductivos, se hallan los axiomas, a partir de los cuales se deducen teoremas. Es ciertamente una cuestión muy debatida, que aquí no podemos resolver, si los axiomas de la matemática son proposiciones evidentes, y si se distinguen por sí de los teoremas, estando predestinados, por así decirlo, a ser axiomas, de manera que fuera imposible una inversión en la relación de derivación. Habría que examinar, además, si otros ámbitos de objetos permiten un desarrollo axiomático y, si es así, hasta qué punto. Siempre he pensado que en filosofía tenemos que ver con una pluralidad abierta de «axiomas», de tal manera que la filosofía nunca podrá convertirse en una axiomática. Lo que me parece incuestionable es: 1) que hay una diferencia entre verdades inmediatamente evidentes y verdades derivadas, 2) que entre las inmediatamente evidentes se encuentran verdades de contenido 3) y que el conocimiento de estas proposiciones materialmente determinadas es un conocimiento *intelectual*, no siendo por tanto tampoco su contenido derivable de la experiencia sensible, al menos no la totalidad de él.

T: Claro es que concedo lo primero sin hacer más consideraciones. Acerca de lo segundo quisiera decir que, ciertamente, existen verdades de

contenido de carácter evidente —aquellas que distinguen lo que pertenece a la esencia de una cosa; y, seguramente, pensaba usted particularmente en ellas cuando hablaba de verdades esenciales— pero no son «inmediatamente» evidentes en el sentido antes fijado, es decir, no son *sin más* accesibles al conocimiento humano *in statu viae*, sino que tienen que ser trabajosamente adquiridas. Ya le he concedido que esta adquisición no tiene que interpretarse en términos de inducción y, con ello, implícitamente, que estas verdades adquiridas no deben su validez a la experiencia, de modo que puede usted llamarlas, en este sentido, *a priori*. Tan sólo en un punto he reconocido al espíritu humano la *misma* inmediatez que al *intellectus principiorum:* yo consideraba el conocimiento *general* del bien (por oposición al conocimiento de lo que es bueno y deseable en casos particulares) como una dotación natural de nuestro espíritu, infalible y que no se podía perder; lo consideraba un *a priori* del conocimiento práctico, como lo son los principios lógicos para el conocimiento teórico.

El hecho de la propia existencia era para mí inmediatamente cierto, aunque sin poseer el carácter de necesidad inmediata de los principios. También lo poseemos «sin más», sin derivarlo de otra cosa o adquirirlo. Por supuesto, hay que decir al respecto de este conocimiento —igual que al respecto del conocimiento de los principios—, que no es temporalmente el primero que se realiza. Los actos se dirigen originariamente a los objetos exteriores y sólo reflexivamente se alcanzan como conocimiento de los actos mismos, así como de la propia existencia.

A esta experiencia de la propia existencia le corresponde inmediatez aún en otro sentido: conocer inmediatamente puede querer decir conocer sin medio, es decir, aquí no sin un trabajo cognoscitivo previo, sino sin un medio que funcione en el conocimiento actual mismo. Tales medios pueden considerarse de tres clases: 1) la luz del entendimiento, en virtud de la cual conocemos, 2) formas o especies, mediante las cuales el entendimiento conoce las cosas (es decir, no solamente cosas materiales, sino *«res»*, realidades en general) y 3) objetos de experiencia *a través de* los cuales conocemos otros objetos de la experiencia, como, por ejemplo, imágenes en los espejos y efectos reales de toda clase que nos remiten a sus causas. El primer medio es imprescindible en todo conocimiento humano, pero los medios del tipo 2 y 3 no se necesitan para el conocimiento de la propia

existencia; es decir, no conozco mi existencia a través de especies, si bien, en cierto sentido, se presupone la existencia de especies, ya que, por así decirlo, mi propia existencia no es lo primero que conozco, y porque el conocimiento humano temporalmente primero, las cosas exteriores, es un conocimiento a través de especies. El conocimiento de *aquello* que es el alma, es decir, del alma como tal, según su propia naturaleza, no es por cierto un conocimiento *a través de* especies, pero es un conocimiento *a partir de* especies; esto es, el espíritu humano conoce su propia naturaleza a partir de la naturaleza de las especies, que entran en funcionamiento en la experiencia de cosas exteriores y que se hacen objeto reflexionando; este conocimiento es, pues, reflejo y mediato. También reflejo y mediato, si bien de otra manera, es el conocimiento de las cualidades individuales de la propia alma.

El conocimiento del mundo externo es, como ya hemos dicho, un conocimiento mediato en el sentido de un conocimiento *a través* de especies. Hay que distinguir a su vez entre la experiencia sensible que conoce por medio de una especie sensible, una «imagen», la apariencia externa, según sus accidentes, y el conocimiento intelectual que penetra en el interior de la cosa real, en su esencia. Es tarea del *intellectus agens* elaborar, a partir del material sensible, la forma inteligible, la *species intelligibilis*, a través de la cual se hace posible el *«intus legere»*. (Si tuviésemos la intención de llegar a un acuerdo acerca de la estructura de la percepción de cosas y del conocimiento racional natural, deberíamos discutir aquí con más detalle qué se ha de entender por especie sensible e inteligible. Pero por el momento se trata de determinar los múltiples sentidos de mediatez e inmediatez.) El conocimiento de la esencia de las cosas reales es por lo tanto mediato en el sentido de mediación a través de especies. El conocimiento de las especies mismas no es, en cambio, un conocimiento a través de especies. Pero es mediato en el primer sentido (el de la adquisición trabajosa); el espíritu humano *in statu viae* no posee originalmente las especies, al contrario que los ángeles. (Para éstos, como para Dios y todos los espíritus bienaventurados, no hay aquella primera inmediatez; para ellos no hay conquista progresiva del conocimiento: todo les es accesible «sin más»). Pero en el segundo sentido, el conocimiento que tienen los ángeles y los bienaventurados del resto de las criaturas es mediato, es decir, es un conocimiento a través de especies. Inmediatez en

cualquiera de sus sentidos sólo corresponde al conocimiento divino. Además, el conocimiento de las especies mismas es reflejo.

Hay que considerar como tercer ámbito del conocimiento humano, junto al del conocimiento del mundo externo e interno, el conocimiento de Dios, de su existencia y de su esencia. Éste —si nos limitamos al conocimiento natural— es mediato, no sólo en el sentido de esfuerzo cognoscitivo, ni sólo en el sentido de conocimiento a través de especies, sino que está mediado también por el conocimiento del resto de las realidades, de las criaturas. El hombre conoce naturalmente la existencia de Dios sólo desde sus efectos. Para el conocimiento natural humano no hay en absoluto un conocimiento *positivo* de la *esencia* divina. Sólo negativamente es posible determinar los atributos esenciales de Dios, por la vía, repito, de la mediación a través de las criaturas. El conocimiento positivo de la esencia divina, tal como Dios mismo lo otorga en la *visio beatifica*, es inmediato, a diferencia de este conocimiento mediato y de aquella mediatez del trabajo cognoscitivo; en cierto modo, también a diferencia del conocimiento a través de especies, pues la esencia divina no se conoce aquí, como se conoce a las criaturas, a través de especies particulares, sino que ella misma es objeto y forma de la *visio beatifica*. No es, de todos modos, tan *inmediata* como la visión que Dios tiene de sí mismo. Dios *es* la luz y hace partícipes de esa luz a los bienaventurados, y ellos ven en su luz la luz, pero en medida y grado distintos, en conformidad con la medida de lo participado. Sólo Dios mismo *es* el conocimiento, y en él coinciden, por eso, plenamente conocimiento y objeto.

Medido por *este* rasero, todo conocimiento humano es, desde luego, mediato, ya en uno ya en el otro sentido de la palabra. Sólo en los principios linda con la inmediatez propia del conocimiento de los bienaventurados, del que están o entran en posesión sin actividad gradual. La mayoría de los conocimientos de esencias no caen bajo el alcance de los principios. Y todavía en otro punto van los principios a la zaga de la visión de los bienaventurados. No son un ver *cara a cara*. Los bienaventurados conocen la esencia de las cosas al contemplar en Dios sus arquetipos, las ideas. No cabe duda alguna de que esas ideas contempladas son las ideas de las cosas reales. En nosotros persiste una discrepancia entre las especies de las cosas que el *intellectus agens* adquiere y la esencia de las cosas como ésta es en

sí. Al mismo tiempo, es posible equivocarse en el juicio que pone una especie como especie de *esta* cosa. (Usted sale al encuentro de esta equivocación que el entendimiento comete al juzgar renunciando a aplicar las verdades sobre esencias a la realidad y restringiendo las afirmaciones sobre esencias al ámbito de las especies mismas, interpretándolas únicamente como «noemáticas», no como ontológicas.) La visión de los bienaventurados comprende en una intuición simple, *uno intuitu*, la esencia completa. Para el conocimiento humano, la intuición de esencias y la enunciación o el trabajo sobre ellas son cosas distintas. La intuición de esencias se dirige ciertamente a la esencia completa, pero a esta *intención* le corresponde solamente un *cumplimiento* parcial. Los enunciados sobre esencias separan lo que se abarca de modo simple en la intuición, y destacan *explicite*, ora este, ora aquel rasgo; con ello se alcanza un grado más alto de claridad para las partes —y así también para el todo—, sin embargo, un proceso analítico ocupa el lugar de la intuición simple y nunca se hace presente el todo en una intuición cumplimentadora. Así, sólo resta como significado de inmediatez que se debe reconocer a las verdades sobre esencias: 1) el opuesto de aquella mediatez que se da en el conocimiento de realidades a través de sus efectos; 2) la intuitividad o inteligibilidad frente al pensar o saber «vacíos».

He dedicado relativamente mucho del breve tiempo del que disponemos a esta cuestión por ser especialmente controvertida. Con lo que llevo dicho no la he agotado. Pero tiene que haber quedado claro que la cuestión de las relaciones entre los métodos escolástico y fenomenológico no se resuelve con un par de tópicos. No se puede rehuir el esfuerzo de seguir al detalle por ambas partes los sutiles análisis particulares, para alcanzar aquí y allí una verdadera comprensión como condición previa del conocimiento de las relaciones recíprocas. Para mí, hoy se trataba de subrayar algunos puntos especialmente importantes que permitiesen formarse una idea del espíritu de su filosofar y del mío.

Para resumir puedo decir: ambos consideramos tarea de la filosofía llegar a una comprensión del mundo lo más universal posible y lo más firmemente fundada posible: el punto de partida «absoluto» está para usted en la inmanencia de la conciencia, para mí en la fe. Usted quiere hacer de la filosofía una ciencia de esencias, y mostrar cómo se puede constituir para

una conciencia, gracias a sus funciones espirituales, un mundo, y, eventualmente, diferentes mundos posibles; «nuestro» mundo, en este orden de ideas, se haría comprensible como una de esas posibilidades; la investigación de su naturaleza fáctica se la deja usted a las ciencias positivas, cuyos presupuestos reales y metódicos se discuten en la investigación sobre posibilidades propia de la filosofía. Para mí no se trata de mundos posibles, sino de una imagen lo más perfecta posible de este mundo; esas investigaciones esenciales tendrían que ser incluidas como fundamento de la comprensión, pero se tendrían que añadir los hechos a los que nos abren la experiencia natural y la fe. El origen unificador a partir del cual se abre la entera problemática filosófica y al que se orienta de nuevo una y otra vez es, para usted, la conciencia trascendental purificada, para mí Dios y su relación con las criaturas.

Con esto debemos terminar por hoy. Pero nos volveremos a ver, y entonces nos entenderemos a fondo.

[Apéndice : una hoja presumiblemente descartada de A 1 9, *Qué es filosofía* (fragmento):]

...frente a esto los críticos suelen decir que esa proposición es ciertamente indiscutible, pero que expresa una trivialidad. Las otras formulaciones no encuentran el mismo *consensus omnium*. (Con ello no se determina su valor.) Pero es una cierta indicación de que no se alcanza esa «ultimidad» a la que aspira el conocimiento. Usted mismo habla de niveles de la «intuición» y del «cumplimiento». ¿Afirmaría usted que el último cumplimiento es alcanzable en algún punto? ¿Que ya no es posible pensar una plenitud mayor, un grado de claridad más elevado? Si no, estaríamos de acuerdo también en que sólo hay un *analogon* de la más alta visión de la verdad, no el ver mismo cara a cara.

Como ya dije, sólo he puesto de relieve superficial y provisionalmente el punto de contacto de nuestros métodos. Para una comparación exhaustiva sería necesario por ambas partes hacer el inventario de los resultados y un examen de su modo propio de intelección.

1

El manuscrito, que se encuentra en el Archivum Carmelitanum Edith Stein en Bruselas, fue publicado por primera vez en el vol. XV de las *Edith Steins Werke* (Freiburg, 1993), donde se recogen, bajo el título *Erkenntnis und Glaube,* junto al presente, otros cuatro manuscritos inéditos de la autora. La mayor parte de las obras de Edith Stein que aparecen en sus obras completas son, como el presente texto, trabajos, cursos y manuscritos salvados de las ruinas del convento de Herkenbosch (Holanda), donde, tras la detención de Edith Stein por los nazis en 1942, se escondieron los papeles de la autora que pudieron reunirse.

2

Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung. En AA. VV., *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet,* en *Ergänzungsband zum Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung,* Max Niemeyer, Halle, 1929, pp. 315-338. Trad. castellana de Melchor Sánchez de Toca Alameda: «La fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino», en *Diálogo Filosófico,* nº 17, Mayo/Agosto de 1990, pp. 148-169.

3

Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. En *Edith Steins Werke*, vol. II, 1950. Trad. castellana de Alberto Pérez Monroy: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 23.

4

En su libro autobiográfico *Estrellas Amarillas* (Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1992, pp. 231-232) escribe la autora: «Poco antes de comenzar el semestre apareció una nueva obra de Husserl: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* ... En la primera 'tarde abierta' fui yo la primera en presentarme en casa de Husserl con mis problemas. En seguida llegaron otros. A todos nos inquietaba la misma cuestión. Las *Investigaciones lógicas* habían impresionado, sobre todo porque eran un abandono radical del idealismo crítico kantiano y del idealismo de cuño neokantiano. Se consideraba la obra como una 'nueva escolástica', debido a que, apartándose la mirada filosófica del sujeto, se dirigía ahora al objeto: el conocimiento parecía ser de nuevo un 'recibir' que tenía estatuto regulador en la cosa y no —como en el criticismo— en el que el conocimiento es un 'determinar' cuya ley connota a la cosa. Todos los jóvenes fenomenólogos eran decididos realistas ...

Las *Ideen* contenían, sin embargo, algunas expresiones que sonaban como si el maestro se volviese hacia el idealismo ... Esto era el comienzo de aquella evolución que habría de llevar, cada vez más, a Husserl hacia lo que él llamaría 'idealismo trascendental' y ver en él el núcleo de su filosofía. Husserl empleó todas sus energías para fundamentar un camino que sus antiguos alumnos de Göttingen no podían seguir, para dolor de maestro y discípulos».

5

Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit. Quaestiones disputatae de veritate. En *Edith Steins Werke,* vols. III y IV, Herder, Freiburg, 1952 y 1955.

6

Véase nota 3.

1

Título honorífico (nota de la traductora).